



VALLEJO

**LA TRADICION MARXISTA EN FRANCIA:
HENRY LEFEBVRE Y LA RECUPERACION
DEL JOVEN MARX
JUANA MARIA PETRUS BEY**

"La historia del marxismo parece la historia de las luchas por apropiarse de Marx, por hacer la lectura adecuada de su obra, por conseguir la verdadera interpretación" (Bermudo, 1983). Ciertamente, gran parte del debate suscitado en torno a las obras e intenciones de Marx aparece ligado a una cuestión, el "engelianismo", y a su inclusión o exclusión del marxismo.

Engels y su forma de concebir el marxismo pueden calificarse de "naturalista-evolucionista" lo que equivale a reconocer en él la influencia del ya tópico "darwinismo engelianista", que ciertamente dominaba ya las ciencias naturales y les ofrecía una perspectiva materialista e histórica. Engels será el responsable, además, de la reducción de la historia del hombre a un simple apéndice de la historia natural, lo que significa poner en juego nada menos que la idea de "hombre". El hombre deja en Engels de ser sujeto que hace la historia para ser el "efecto" de ella.

Marx concibe un marxismo calificable de "humanismo-antropocentrista" pues aunque como para Engels el hombre es un "producto" social, su filosofía es la filosofía del sujeto, el hombre es el "sujeto histórico" y no puede reducirse a mera naturaleza. El marxismo, tal y como lo concibe Marx, requiere la intervención "práctica" del hombre en la totalidad, una actitud crítica capaz de "transformar" la naturaleza. Esta es la filosofía del "joven Marx", la filosofía de la "praxis" superadora de la filosofía y de la ciencia, la filosofía de la crítica que se opone a Engels y a todo el marxismo ortodoxo y oficial que lo sigue. Lo que desde los medios oficiales y desde los países de la órbita soviética se ha difundido como "filosofía marxista" es la filosofía engelianista que está en total oposición al "joven Marx". *"Marx mismo, hacia cuyos textos se dirigirá, cada vez más la atención de los filósofos después de la Segunda Guerra Mundial, será objeto de dos lecturas distintas, más bien opuestas: historicista y científicista"* (Garín, 1982). La lectura historicista se corresponde con lo que se llama la "nueva izquierda marxista", la que realiza denodados esfuerzos por recuperar al "joven Marx" dentro y fuera de la ortodoxia marxista que es la que realiza la lectura científicista de Marx maduro, al cual el marxismo ortodoxo y oficial identifica con Engels y el materialismo dialéctico (Díamat).

Esta claro pues que no puede seguir pensándose en la historia del marxismo como el desarrollo de una línea única que se abre paso entre desviaciones y revisiones; al contrario *"es más adecuado pensarlo como constante confrontación de posiciones en su seno, de posiciones desplazadas, polarizadas al extremo"* (Bermudo, 1983). Esta confrontación de posiciones se da en Europa durante el período de entreguerras, cuando el Instituto Marx-Lenin de Moscú, bajo la dirección de Rjazanov, empieza a publicar las obras de juventud de Marx (1927-1932). De todas formas la difusión de estas obras del joven Marx será más tardía. Las Editions Costes de París inician en 1927 la publicación de las *Oeuvres philosophiques de K. Marx* pero no estará acabada hasta veinte años después (1943) y aún no de forma completa.

Pese a todo, antes de que estas obras de juventud salieran a la luz hubo un momento filosóficamente importante para el marxismo que estuvo alumbrado por personas como G. Lukacs, Gramsci y Korsch. Estos autores reivindicarán la "filosofía marxiana" antes de que ésta se de a conocer en los Manuscritos de 1844, de Marx, en *La crítica de la filosofía hegeliana del derecho público*; la *Ideología alemana* y los *Grundrisse*. Característi-

ca común de estos autores será tener como objetivo el desmarcarse de la línea engelsiana que hasta el momento defendían y seguían el leninismo y la social democracia. El marxismo ortodoxo pretende la existencia de leyes de la historia que como las naturales son objetivas y permiten hacer "ciencia (social)". En definitiva permiten prever y trazar los límites del socialismo posible, "científico", legitimando así, científicamente, todos los aplazamientos para la revolución. El socialismo científico, así entendido, pasa a ser una "autojustificación" ideológica del partido en el poder. Para estos pensadores "críticos" la ciencia impone una "actividad", una "práxis" que permita al hombre tomar conciencia de su ser social, de que es sujeto y objeto del desarrollo social.

Facarovi¹ ha descrito perfectamente el ambiente intelectual del período de entreguerras y el que siguió a la Segunda Guerra Mundial. Ha subrayado especialmente cómo en Francia, el vínculo creado en la resistencia entre intelectuales progresistas, humanistas e intelectuales y dirigentes socialistas y comunistas, tuvo enormes consecuencias. Las actitudes ideológicas generadas en la Resistencia constituyen la base de una apertura específica al marxismo: *"El interés por los escritos juveniles investía toda la corriente de la más abierta cultura burguesa, del existencialismo al neohegelianismo y a aquel mundo católico en el que el personalismo y la reflexión sobre la experiencia de los curas obreros, había sembrado tantos vivos fermentos de renovación, en relación con la participación de los católicos en el Frente Popular y en la Resistencia"* (Facarovi, 1972).

La conclusión a la que llega Facarovi es importante: *"El descubrimiento del joven Marx fue realizado y llevado adelante esencialmente por los otros: por aquellos que (...) como Mounier y Sartre, Bigo e Hypolite, Garaudy y Lefebvre sitúan las diversas lecturas del marxismo juvenil y esencialmente la de la filosofía del hombre"* (Ob. cit.). Es decir, el joven Marx es recuperado en Francia por "los otros", por los intelectuales externos, periféricos, salidos de los partidos comunistas, hombres de la izquierda católica, existencialistas, por hombres preocupados por la ética, la existencia humana, por la condición del individuo, por el sujeto y la libertad del hombre. Ese "marxismo periférico" no resulta ser reaccionario, se trata de intelectuales desplazados por la guerra hacia posiciones ideológicas que implícitamente buscan la salvación, la liberación y un sentido a la existencia humana, buscan —en definitiva— una filosofía que permita superar el pesimismo en que les ha sumido la guerra. Esa filosofía de la liberación se hará en pro del "verdadero Marx", Marx extraído de las lecturas de sus obras juveniles, todas ellas repletas de planteamientos existencialistas, hegeliano-románticos y cristiano-progresistas.

Según Facarovi, existía en Francia toda una cultura que impedía a los intelectuales de izquierda franceses un encuentro con el marxismo de corte engelsiano-leninista, incluso con el marxismo del Marx "maduro" por lo cual no fue difícil liberar al marxismo del "dogmatismo" y "antihumanismo" con el que había sido cubierto y degenerado.

Uno de los mejores representantes de la nueva reflexión crítica sobre el marxismo es Merleau-Ponty. Su posición filosófica supone un rechazo del Diamant, del dogmatismo, pero es más que eso, Merleau-Ponty pone en cuestión todo el marxismo y se apropia del conteni-

(1) FACAROVİ, Ornella Pompeo: *Il marxismo francese contemporaneo, fra dialettica e struttura*. Milán 1972. Citado por BERMUDO, 1972.

do y temas marxistas para construir sobre ellos una ideología ajena al marxismo, una filosofía del hombre existencial-cristiana. Merleau-Ponty debe situarse en el proyecto de un grupo de intelectuales que se agrupan en torno a *Les Temps Modernes*, desde 1945: el problema del grupo que está tras esta revista es la de tomar parte en la vida política, buscar el contacto con los sectores teóricos del PCF. Sartre ha escrito de Merleau-Ponty que éste pretende unir el marxismo con el humanismo burgués y para ello busca apoyo en los textos juveniles de Marx, a la vez que somete a dura crítica el Diamat.

Entre 1947 y 1948 acaba en Francia, y en toda Europa, la alianza antifascista surgida en la Resistencia y que hasta ese momento había facilitado la coalición, comunistas incluidos. Se produce entonces una ruptura política, desmarcan y polarizan claramente posiciones, de un lado los comunistas, de otro los socialistas y opciones burguesas. De la misma forma se polariza la política (bloques este-oeste), se reactiva pues el anti-comunismo y el anti-sovietismo; el PCF reacciona de forma doctrinaria, es el triunfo de la línea marxista ortodoxa. El PCF inaugura la revista teórica del partido la *Nouvelle Critique* desde donde comienza la tarea de la formulación de la ortodoxia marxista siguiendo claramente la línea del Diamat soviético.

Ligado largo tiempo a Merleau-Ponty, Sartre recorrería un camino similar. La Resistencia le llevó a una filosofía de compromiso político y aunque no era marxista había adoptado una posición de clase obrerista mucho más radical que la del propio Merleau-Ponty. Su reflexión filosófica estaba forzada por la necesidad de dar coherencia a su postura: tenía que demostrar que se podía ser revolucionario sin ser materialista. Implícitamente Sartre combatía el marxismo engeliano. Quizá por influencia de Lukacs, Sartre busca en definitiva una "antropología" en el seno del marxismo; busca reconstruir la filosofía del hombre y no dentro del marxismo dogmático oficial, sino en "el otro" marxismo, ese otro marxismo del joven Marx que tras la desestalinización y el XX Congreso del PC cobrará un fuerte auge.

Estos "marxismos periféricos" de Lukacs, Merleau-Ponty, Sartre o la misma Escuela de Frankfurt no son, como dice Bermudo, explicables sin el otro o los otros marxismos. El "marxismo oficial" de la postguerra en el PC Francés y sus teóricos en una monótona repetición del Diamat, se presentan como una filosofía en la que el materialismo dialéctico, sobre todo el soviético, actúa como una verdadera escolástica.

El Roger Garaudy de aquellos días (1953) es una brillante expresión de este "marxismo oficial" del PCF, fielmente doblegado al Diamat. El marxismo oficial acaba siendo el "materialismo dialéctico" del Diamat, profundamente engeliano. Por eso los hombres que como Henry Lefebvre intentaron desde las propias filas del PCF hegemonizar a Marx, revitalizar el joven Marx, montar el marxismo sobre el tema de la alineación, conciliarlo con el humanismo, triunfaron fuera pero no dentro del partido ². Tras el XX Congreso del PCUS cambiaron algo las cosas. La recuperación del "joven Marx" es lanzada desde las propias páginas de la revista la *Nouvelle Critique*, la nueva línea se va abriendo paso. Garaudy se va apartando poco a poco del dogmatismo doctrinal con obras como *Perspectives de*

(2) Este triunfo externo y el descontento en el PCF determinaron su expulsión en 1958.

l'homme; Dieu est mort (1962); D'un réalisme sans rivage (1964); De l'anathème au dialogue (1965). La obra de Pierre Herve: *La révolution et ses fétiches* escrita poco antes del Congreso del PCUS determinó su expulsión, igualmente fue expulsado Henri Lefebvre a raíz de su trabajo "*Le marxisme et la pensée française*" publicado en *Les Temps Modernes* núm. 137-138 en 1957, que por supuesto no gustó al Partido.

HENRY LEFEBVRE O LA DIFICULTAD DE UNA ORTODOXIA MARXISTA

"La Escuela de Frankfurt proclamaba que la única forma digna de ser del marxismo es asumir radicalmente su carácter de crítica: crítica de la ciencia y de la filosofía burguesa, crítica de toda la ciencia y de toda la filosofía, y, sobre todo, crítica práctica, es decir, lucha política, transformación de las condiciones de reproducción de la alienación, la opresión, la explotación, etc". (Bermudo, 1983). En Francia esa postura será recogida por Henri Lefebvre cuyo pensamiento filosófico cubre toda una época del pensamiento del PC francés, desde el período de entre-guerras hasta 1958 en que fue expulsado del Partido.

Nacido en 1901 en el Béarn, trabaja en el Centre National de la Recherche Scientifique, en París. El marxismo lo lleva a la adhesión al Partido Comunista francés y —según propia confesión— se dejó "*impresionar por el inmenso aparato de autoridad, prestigio y propaganda del marxismo oficial*" aún cuando ya desde dentro de él comenzó a replantearse las cuestiones fundamentales del marxismo.

La trayectoria de H. Lefebvre refleja, más que otras, la historia de una categoría social segregada: la de los intelectuales. Sus comienzos son como estudiante de filosofía, en vísperas de la Primera Guerra Mundial, influido por las tendencias católicas del momento, "*pero inmerso ya desde el principio en una contradicción de partida: su madre era una beata y su padre un libertino volteriano*" (Rev. Ozono). Su adhesión al PCF se produce en 1923 junto con un grupo de filósofos (Poltzer, Friedman...) y surrealistas-dadaístas impresionados por las vanguardias (Henri Bergson...).

Durante los 30 años que permanece en el PCF, hasta 1958, Lefebvre lucha por la destrucción del maniqueísmo y el materialismo estrecho, por la ampliación de las bases conceptuales del análisis (son sus trabajos sobre la Lógica dialéctica, sobre la alienación, la ideología...).

Después de su expulsión y tras constatar la denuncia antiestaliniana de Krutchev, Lefebvre emprende el camino en solitario pero no rompe con el marxismo, sino al contrario, hace de él una doctrina viva y no la serie de dogmas que caracterizan al Diamat. Lefebvre vuelve de este modo a la fuente misma del marxismo, pero no para repetir los textos sino para "*repensarlos (...) se trata de un 'retorno a Marx como teórico del fin de la filosofía y como teórico de la praxis'*" (Lefebvre: *La Somme et le rest*, I p. 75) *el marxismo es, en efecto, todo lo contrario de un 'marxologismo'. Este es rígido, el marxismo vivo, en cambio sigue un desarrollo contradictorio que es solidario de las contradicciones del mundo moderno*" (Ferrater, 1981).

LA INTERPRETACION LEFEBVRIANA DE MARX

La cita que a continuación se transcribe es, pese a su extensión, del todo punto nece-

saría pues ella nos situará correctamente a Lefebvre dentro del pensamiento marxista:

"Los conceptos básicos del pensamiento de Marx son trastocados (en el marxismo ortodoxo de la Unión Soviética): el materialismo histórico-dialéctico deviene en materialismo vulgar, los aspectos morales y humanísticos son desechados, los escritos de preponderancia filosófica son sustituidos por los estrictamente económicos (...) todo el pensamiento de Marx es visto desde la óptica de la economía (...). Contra este marxismo mutilado reaccionan Fromm y Marcuse, Lukacs, Bloch, Horkheimer, Adorno, Benjamin, Lefebvre, Goldmann, Garaudy, etc." (Sabiote Navarro 1983, p. 267). *"El marxismo ha de recobrar esta dimensión de humanismo de que están empapados los escritores de juventud o no será nada. Esta viene a ser la conclusión de Fromm y Marcuse que, por otra parte es compartida por los sectores más críticos del marxismo: Lukacs, Bloch, Adorno, Horkheimer, Garaudy, Henri Lefebvre, Goldmann, André Gorz, Schaff, Kosik, Dunayevskaia, Firardi..."* (Ob. cit.).

Lefebvre se sitúa pues entre esa larga serie de autores pertenecientes al "sector crítico del marxismo", a la nueva izquierda. El proceso de "desestalinización" que se da en todo el comunismo tras la muerte del dirigente soviético es particularmente fuerte en el PC francés, siempre muy ligado a la órbita soviética pero sin grandes teóricos, como sí los tenía Italia (Gramsci, por ejemplo). Tras la muerte de Stalin, Francia se halla en una especie de "vacío teórico" y es así como las inquietudes de algunos intelectuales pueden prosperar. La revista *Arguments* intenta dar salida a estas preocupaciones latentes, en ella escriben por ejemplo K. Axelos; Fr. Chatelet y sobre todo Henri Lefebvre. *"La lectura de las obras de juventud de Marx (...) constituían el transfondo del debate. Lefebvre habla de la necesidad de un estudio marxista del dogmatismo y una crítica de la práctica stalinista"*. (Belaval, 1981).

Lefebvre afirma que las dificultades y problemas del marxismo no escapan a su propio método de análisis. Esto es, el marxismo debe ser "autocrítico", debe criticar su praxis desde dentro mismo del análisis marxista, debe realizar en definitiva una crítica "inmanente". El marxismo vulgar, que Lefebvre tan duramente critica, considera el Diamat como una serie de dogmas a los que Lefebvre opone una interpretación con triple base: 1º la lógica dialéctica, 2º la teoría de los conceptos filosóficos, 3º el humanismo.

1º Lógica dialéctica: Lefebvre la define, en primer lugar, como crítica del uso formal que se hace de la lógica aristotélica o clásica, pues este uso es infecundo, y lo es porque no nos permite ver el ser captado como contenido determinado del pensamiento. Es decir, no permite ver que el objeto de conocimiento, la realidad exterior, está determinado por el hombre, por el sujeto que conoce y no al revés³.

La lógica dialéctica es una especie de estudio o historia de los métodos e instrumentos del conocimiento, es una teoría sobre esa "praxis" que es el conocer. El fin de esta teoría es descubrir las formas verdaderas del pensamiento. Así llegamos a afirmar que el problema de la "verdad" —punto muy importante en H. Lefebvre— el problema de lo que

(3) Esta es la famosa "alienación" o "enajenación" que sufre el hombre según se deduce de la lectura marxiana del joven Marx y con la que Lefebvre enlaza.

es la verdad "en sí", se reduce al problema de descubrir la "producción" de conocimientos verdaderos, es decir, de aquellos conocimientos que no están aislados de su contenido objetivo o histórico.

El conocimiento humano no es según la lógica dialéctica que expone Lefebvre un conjunto de formas o categorías del entendimiento "a priori"⁴. Estas formas o categorías no existen independientemente de la experiencia o de la historia.

De todas formas Lefebvre reconoce que existe un lugar para la lógica, porque existen unas formas "producidas" —es decir no a priori— que se pueden expresar hasta cierto punto independientemente del contenido de esas formas. Así Lefebvre afirma: "*la lógica dialéctica es una analítica y una genealogía*", (analítica porque estudia y analiza cómo se aplican esas formas o categorías de la lógica formal y genealogía porque estudia cómo se generan o surgen) (...) es una "*analítica y una genealogía de estas categorías pensadas en su producción propia en la medida en que ésta se encuentra ligada al mismo tiempo a la práctica social*"⁵.

La lógica dialéctica es pues una "*reflexión activa del conocimiento sobre su historia y teoría de su propio acto de reflexión (...) la lógica dialéctica no puede presentarse como una tabla acabada de categorías (error típicamente metafísico) sino como génesis de estas formas que siempre recomienza*"⁶. Queda claro por consiguiente que hay que reafirmar "la unidad del saber y del ser", esto es lo que pretendían Hegel y Marx: unificar el concepto, el saber (que es el conocimiento) y el ser (que es la cosa), unificar la "teoría" con la "práctica". De ahí se sigue que si la realidad exterior la naturaleza, el objeto, no es como debe ser (o no es como la teoría dice que necesariamente debe ser), en ese caso o bien hay que modificar el concepto, la teoría (cosa que propondrá la derecha hegeliana y de ahí que el marxismo dogmático que surge de ella sólo teorice y no ponga nada en práctica), o bien hay que modificar la realidad, transformarla (eso es lo que propondrá Marx y la nueva izquierda).

Esta unificación del saber y del ser, de la teoría y de la praxis, de la realidad y de la idea, se consigue con una lógica dialéctica, es decir, "histórica", en constante transformación, en movimiento incesante que libere la realidad y no la capte "momentáneamente", de forma "fija" como hace la lógica formal, pues esa perspectiva la falsea.

2º Teoría de los conceptos filosóficos: El marxismo crítico al que Henri Lefebvre se adscribe concibe el marxismo de forma muy distinta a como lo hace la "tradición ortodoxa marxista-leninista"⁷. Esta se define por su unión con el poder, aquel por su disidencia y por la búsqueda de un socialismo "de rostro humano"⁸. Lefebvre centra esa

(4) Notése como critica la concepción kantiana del conocimiento como aplicación de categorías o formas a priori a los datos empíricos que proporcionan los sentidos.

(5) LEFEBVRE: *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ed. Siglo XXI.

(6) Idem.

(7) Puede verse para perfilar posiciones: AMENGUAL, Gabriel: "Notas sobre la situación actual de la teoría marxista" en *Marx y el Marxismo hoy*, 1984.

(8) Idem., p. 14.

búsqueda aplicando la crítica a los conceptos que forman la realidad, que forman la vida. En su obra *Crítica a la vida cotidiana* Lefebvre parte de que lo fundamental es "cambiar, transformar la vida" y esa finalidad fundamental no es únicamente un objetivo personal sino un proyecto y divisa compartido por toda la izquierda marxista frankfurtiana y de la "nueva izquierda" francesa. Esta transformación de la "vida" equivale a afirmar que no vale la pena realizar una revolución que no transforme más que las ideologías, la teoría; la revolución ha de ser total y por eso ha de transformar la praxis.

Indudablemente como el propio Lefebvre dice: *"Marx no encontró en la sociedad de su tiempo algunos elementos como la cotidianidad ni la modernidad. Tampoco se halla lo urbano, lo mundial. En contrapartida sí se encuentra en Marx el estudio de las necesidades, la teoría de la alienación, de la mercancía y de su difusión. Hay que volver a tomar estos conceptos desde su raíz, desde su base, actualizarlos y utilizarlos"*⁹. Esto es lo que Lefebvre intenta hacer, introducir elementos nuevos dentro del marxismo, elementos que Marx no encontró en la sociedad de su tiempo pero que el pensamiento marxista permite explicar y resolver perfectamente. Es más, en el tipo de sociedad capitalista avanzada no puede realizarse una auténtica crítica ni revolución marxista descuidando el análisis de lo "cotidiano", pues en lo "cotidiano" se manifiestan claramente las relaciones sociales de producción. La crítica de la vida cotidiana resume así lo esencial de la crítica marxista a los países industrializados (capitalistas)¹⁰. Cuando la vida cotidiana (producto de las relaciones capitalistas, alienadoras, de producción) "cambie", se "transforme" tendremos la certeza de que las relaciones políticas, económicas y teórico-ideológicas que las generan también se han "transformado".

3º El humanismo: Es el tercer pilar básico sobre el que se levanta el marxismo crítico y sin duda en el que Lefebvre pone un énfasis especial. Es así como el materialismo dialéctico en su sector crítico *"no puede definirse en relación con las ciencias de la naturaleza, sino en relación con las ciencias sociales, es decir, en relación con los problemas que estudian esas ciencias, la sociedad moderna y su capacidad de producir el individuo total"* (Belaval, 1981).

*"El interés del marxismo crítico se orienta por tanto al problema de cómo las partes constitutivas fundamentales del marxismo pueden ser reformadas (...). Lo que está pues en el centro no es tanto la cuestión de los presupuestos de una teoría materialista de la historia, cuanto las posibilidades de una conciencia histórica políticamente eficientes"*¹¹. El hombre, que es el "sujeto" de la historia, ha de tomar conciencia (histórica) de su propio "autoproducirse", de la finalidad "inmanente" que como sujeto le lleva a buscar su reconciliación con la naturaleza (fin de la enajenación), a constituir una comunidad humana en la que cada cual pueda satisfacer sus deseos y gozar de "lo otro" con él. Esta idea del teologismo histórico la recogió el marxismo de Hegel, para quien el fin de todo proceso de

(9) Suplemento del periódico "El País". "El País semanal" enero 1984: "Henri Lefebvre filósofo de lo cotidiano".

(10) LEFEBVRE: *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza Ed. nº 419, Madrid 1980.

(11) AMENGUAL: Ob. cit., p. 14.

la realidad es llegar precisamente a superar toda escisión, alcanzar la "reconciliación", superar el enfrentamiento entre los hombres y llegar a ser uno mismo con el otro.

Para Lefebvre, como para Marx: "la esencia humana de la naturaleza y la esencia natural humana coinciden" (o deben coincidir). El hecho de que en la práctica no coincidan queda explicado ya en los **Manuscritos de París de 1844**, donde Marx hace una crítica a lo que él llama "Economía política". Esta ciencia presenta la "producción" como algo ya establecido a priori, resultado de unas leyes naturales externas al hombre e inmutables. Ignora por el contrario que todo cuanto sucede y existe —producción incluida— no es sino producto del hombre, es resultado de la "violación" de la esencia "natural" del hombre, o lo que es lo mismo, resultado de su "enajenación".

El hombre, debido a la existencia de la propiedad privada y a la división social del trabajo, se ha enajenado, ha pasado a vivir "en el otro", "en-ajeno". El hombre se enajena a) del producto y de los medios de producción; b) se enajena en el propio acto de producir. El trabajo, la transformación del objeto, no le reconcilia con él sino que lo enfrenta; c) se enajena de su propio ser genérico. (Este es el punto más importante de los tres y al que tanto Marx como Lefebvre concederán especial atención).

"La enajenación o alienación del ser genérico del hombre" significa que el hombre no está determinado "específicamente", como lo están los animales, por especies, sino que el hombre está dispuesto universalmente, como "género" humano. Esta disposición permite al hombre crear y producir más allá de sus necesidades "específicas" (vitales o animales), de ahí que pueda producir y crear cosas como el Arte. La vida genérica del hombre es pues vida humanamente productiva, es vida que produce vida, porque la satisfacción de sus necesidades específicas primarias crea a su vez necesidades genéricas secundarias que exigen más producción.

Toda esta capacidad creadora y productora de carácter universal es lo que el hombre ha perdido puesto que está "enajenado" (produce para otro). Esta es la gran contradicción que surge en la sociedad regida por la propiedad privada de los medios de producción y la división social del trabajo. La contradicción estriba en que el sujeto al relacionarse con el objeto en vez de reconciliarse con él (unificación sujeto-objeto, saber-ser) se enajena de éste, puesto que el objeto producido no pertenece sino al propietario de los medios de producción. Así, en la sociedad capitalista, el hombre, cuanto más produce más se enajena, más se aliena de su naturaleza humana y de su esencia genérica. La tarea del hombre, como sujeto de la historia, es la de transformar la naturaleza en naturaleza "humana", es la de "humanizar" la naturaleza. La misión del verdadero trabajo es "reencontrar" al hombre con su/la naturaleza, esa es la historia de su libertad. El hombre total es de este modo sujeto y objeto de la historia, del devenir en cuanto que es individuo libre en una comunidad libre.

Estas son las tres formas de enajenación que reconoce Marx en sus **Manuscritos de París de 1844** y de las cuales Lefebvre explotará sobre todo la última, la del humanismo y la alienación genérica.

Lefebvre se fue configurando poco a poco dentro del propio PCF como defensor de un marxismo humanista, un marxismo de la libertad y de la "desalienación"; *"un marxismo construido por filosofías del sujeto, tendentes a la antropologización de la obra de*

Marx y a borrar el análisis de clase a cambio de un proyecto de libertación de la Humanidad" (Bermudo 1983).

No obstante ante la política de Modarthy, el enfrentamiento Otan-Comecon, el plan Marshall... Lefebvre realiza una "autocrítica" a su posición ideológica y rechaza la temática de sus trabajos criticando su propio teoricismo, y defendiendo —aunque por breve tiempo— la ortodoxia. Es el momento en que desde la revista *La Nouvelle critique* los filósofos comunistas reafirman el combate en contra de Hegel y contra el joven marxismo por considerarlo "revisionista". Sin embargo, tras la expulsión del PCF en 1958, Lefebvre libera de nuevo su pensamiento tantas veces autocensurado y autosubordinado a la más estricta ortodoxia impuesta por el Diamat del PCF. Poco a poco Lefebvre se había ido alejando de los márgenes de liberación teórica tan restringidos que permitía una posición marxista que no cuestionará su propia posición. *La différence* (Editions Sociales, París 1960)¹² escrita por L. Sève, que vino a completar un artículo escrito en 1958 en *La Nouvelle Critique* titulado "Henri Lefebvre et la dialectique" y *La Somme et la Reste* (1959), ofrecen elementos de gran interés para comprender el desarrollo teórico del marxismo lefebvriano. Por algo Lefebvre ha sido considerado como el principal filósofo comunista francés durante una larga etapa. Su historia arrojó mucha luz sobre las confusas posiciones marxistas y se convirtió en paradigma de la historia del marxismo occidental.

Durante el tiempo que permaneció en el partido Lefebvre se mantuvo dentro de una ortodoxia que podemos llamar "difícil" pues defendió constantemente la importancia de Hegel en el marxismo, pero a la vez procuró siempre resaltar la distinción entre "método" y "sistema" y de afirmar la inversión materialista de Marx. Así se salvaba la ortodoxia y con gran habilidad no entraba en conflicto con las capas dirigentes del Partido.

Si su *Le materialisme dialectique* (París, PUF, 1939) está dentro de la más pura ortodoxia, a la vez traduce con Goldmann parte de los *Manuscritos de 1844* de Marx. De la misma forma, si trabajos como *Pour connaître la pensée de K. Marx* (1947) y *Le marxisme* (1948) son trabajos de divulgación sin compromisos, otros como *Logique formelle et logique dialectique* (1947) o *Critique de la vie quotidienne* (1947) son textos cuyas reflexiones guardan una dudosa fidelidad política para con la ortodoxia del partido.

Tras su expulsión del PCF (1958) Lefebvre se decide ya clara y manifiestamente por un joven marxismo vivo, que denuncia la alienación y la contradicción del mundo moderno, que se hace solidario con el hombre total y marcha en solitario revolucionando conceptualmente, desde el marxismo, temas como la ciudad, el espacio, la vida cotidiana, el estado, la tecnocracia, la sociedad burocrática y el consumismo dirigido.

(12) La crítica de Sève a Lefebvre es un buen ejemplo de la posición oficial contra la nueva izquierda y en ese sentido constituye una buena guía para comprender la importancia revulsiva del marxismo de Lefebvre.

BIBLIOGRAFIA

- AMENGUAL, Gabriel: "Notas sobre la situación actual de la teoría marxista" en *Marx y el Marxismo, hoy*. Centre d'Estudis Gabriel Alomar, Assaigs Illencs, Palma de Mallorca 1984.
- BELAVAL, Yvon, et. al.: "Las filosofías nacionales siglos XIX y XX" en *Historia de la Filosofía*. Ed. Siglo XXI, tomo IX, Madrid 1981.
- BERMUDO, José Manuel: *El concepto de praxis en el joven Marx*. Ed. Península, Barcelona 1975.
- BERMUDO, José Manuel: *La filosofía moderna y su proyección contemporánea*. Ed. Barcanova, Barcelona 1983.
- FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Alianza Ed., tomo III, 1981.
- GARIN, Eugenio: *La filosofía y las ciencias en el siglo XX*. Ed. Icaria, 1983.
- LEFEBVRE, Henri: *Lógica formal, lógica dialéctica*. Ed. Siglo XXI, 1956.
Sociología de Marx. Ed. Península, nº 38, 1969.
Marx. Ed. Guadarrama, Madrid 1974.
- PAQUOT, Thierry y CORPET, Oliver: "Henri Lefebvre filósofo de lo cotidiano". Suplemento de "El País", El país semanal, enero 1984.
- SABIOTE NAVARRO, Diego: *El problema del humanismo en E. Fromm y H. Marcuse*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.